



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2012). O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci. W: M. Wójcicka, J. Adamowski (red.), "Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej" (S. 21-31). Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci

Rozważania na temat relacji między kognitywnymi i społecznymi uwarunkowaniami pamięci chciałbym rozpocząć od relatywnie znanego opowiadania zaczerpniętego z dzieła argentyńskiego pisarza George'a Borgesa, w którym narrator podważa możliwość istnienia pamięci absolutnej rozumianej jako całkowita zgodność ubiegłych doświadczeń z ich reprezentacjami w postaci wspomnień. Bohater owego opowiadania – o imieniu Funes – spadł podczas jazdy konnej na ziemię i doznał wstrząsu, w którego wyniku posiadał pamięć absolutną, co spowodowało się do tego, że potrafił postrzegać świat we wszystkich jego nieskończonych i nieskończenie zmiennych szczegółach, jak też pamiętać z osobna wszystkie owe doświadczenia. Ta niezwykła zdolność okazała się jednak dla niego przekleństwem, gdyż skazała go na życie pod męczącym **naporem nieskończoności** wszystkich fragmentów świata oraz nieskończoności ich nieustających przemian. Jak stwierdza narrator, absolutna pamięć okazała się dla Funesa przekleństwem, bo utracił on zdolność myślenia (Borges 1999: 161–168).

Gdyby popuścić cugle wyobraźni, można by dopowiedzieć, że Funes ewidentnie musiał także utracić zdolność mówienia. Czym innym miałby być bowiem obraz mentalny związany z pojęciem (czy znakiem jako takim), jeśli nie uogólnieniem nieskończenie różnorodnych i zmiennych zjawisk, do których pojęcie się odnosi, obrazem stworzonym dzięki **pomijaniu** (a więc **zapominaniu**) różnic między zjawiskami, jak i różnic między ich wcześniejszymi i późniejszymi postaciami? Skoro bez zapomnienia nie ma pojęcia (którego częścią składową jest prototyp rozumiany jako wyidealizowany obraz mentalny), nie ma też języka ani komunikacji. Warto ponadto zadać pytanie, czy Funes odznaczający się podobną poznawczą i pamięciową perfekcją w ogóle mógłby coś zauważyć, jeśli stwierdzić, że obraz związany ze słowem (lub znakiem jako takim) jest nie tylko wynikiem uogólniania zjawisk, ale jednocześnie warunkiem ich zauważania, jako że obraz ten formuje dane percepcyjne w jedną znaczeniową całość (Schwarz 1992: 84–88). Dostrzeżone zjawisko stanowi pod tym względem syntezę tego, co ogólne, i tego,

co szczególne. Skoro zjawisko jest warunkiem istnienia pojęcia, a pojęcie warunkiem istnienia zjawiska, to bez pomijania i zapominania szczegółów nie byłoby ani jednego, ani drugiego. W takim ujęciu widzenie i pamięć wszystkiego byłyby najprawdopodobniej niewidzeniem i niepamiętaniem niczego.

Obraz mentalny związany z pojęciem – który powstaje w wyniku upraszczania i unieruchamiania rzeczywistości w wyniku pomijania jednych różnic w postrzegającym bycie i zauważania oraz uwypuklania innych (Weisgerber 1964: 204, Weisgerber 1971: 44–45, Lakoff, Johnson 1988: 190–191, Krapiec 1985: 33, Maćkiewicz 1999: 48) – jest elementem systemu językowego, a jednocześnie częścią składową indywidualnej pamięci. Jeśli oprócz tego słowo związane z takim obrazem i doświadczany przedmiot wzajemnie się warunkują, musi się to przekładać także na teorię pamięci. Przywoływany we wspomnieniu obraz przeszłości jest przecież także przedmiotem, tyle tylko że czysto intencjonalnym, a nie zmysłowo doświadczanym. Oznacza to, że udział w tworzeniu również takiego przedmiotu mają nieuprzedmiotowione – niemniej jednak tak samo pamięciowe – obrazy mentalne, stanowiące wynik uogólniania. Trzeba w tym kontekście odróżnić **pamięć rozumianą jako kod**, na którą składają się owe nieuprzedmiotowione pamięciowe obrazy, i **pamięć rozumianą jako tekst**, a więc jako zobiektywizowany obraz, w którego tworzeniu uczestniczą owe nieuprzedmiotowione obrazy pod tym względem, że są na dany przedmiot projektowane, podobnie jak w doświadczeniu słowo projektowane jest na rzecz. Podobnie jak w przypadku języka i kultury trzeba by tu zakładać istnienie dialektycznej współzależności między kodem a tekstem, jako że często przywoływany obraz utrwała się w świadomości, stając się warunkiem obiektywizowania innych obrazów.

Problem projekcji aktualnie funkcjonujących obrazów mentalnych na pamięć uprzedmiotowioną – w postaci obrazów przeszłości przywoływanych w pamięci – pozwala się ująć w kategoriach semantyki ogólnej Alfreda Korzybskiego, który określa relację między słowem i doświadczanym zjawiskiem przy pomocy metafory **mapy i terenu**, dostrzegając największy problem poznawczego wymiaru języka w utożsamianiu pojęć i pojedynczych zjawisk, do których owe pojęcia się odnoszą. Mówiąc dokładniej, Korzybski dostrzega problem **przenoszenia cech wpisanych w obrazy mentalne na zmysłowo doświadczane zjawiska**, które ujmowane są za pośrednictwem owych obrazów. Gdy pisze, że mapa to nie teren, a reprezentujące słowo nie jest reprezentowanym zjawiskiem (Korzybski 1994: 58), wychodzi z założenia, że człowiek ma tendencję do utożsamiania słów i związanych z nimi skojarzeń z doświadczanymi zjawiskami. Na metaforze *mapy i terenu* chciałbym się zatrzymać. – Mapa jako reprezentacja terenu jest człowiekowi potrzebna do orientacji w nim. Zjawiska możemy przecież rozpoznawać tylko dzięki uogólnionym (uproszczonym i unieruchomionym) pamięciowym obrazom, które towarzyszą słowom. Ponadto: im większa skala mapy w odniesieniu do terenu,

tym bardziej jest ona dla swego użytkownika **przejrzysta i czytelna**, ale jednocześnie tym gorzej można się za jej pośrednictwem w danym terenie orientować. Czytelność mapy jest odwrotnie proporcjonalna do jej zdolności funkcjonowania jako przewodnika w terenie. To samo dotyczy pojęć i tekstów językowych (czy znaków i tekstów w ogóle): im są prostsze i bardziej czytelne (stereotypowe), tym gorzej reprezentują zjawiska.

Przy okazji warto dodać, że ostrzeżenie Korzybskiego przed utożsamianiem *mapy i terenu* ma swój odpowiednik w antropologii refleksyjnej, której podstawowy zarzut pod adresem modernistycznego stylu relacjonowania zjawisk kulturowych sprowadza się do tego, że podobne pisanie opiera się na stylu powieści realistycznej, co w czytelniczym odbiorze sprzyja utożsamianiu świata przedstawionego tekstu z terenem opisywanym przez badacza (Lubaś 2003: 156–160). Narracja etnograficzna (jako czytelna, uproszczona mapa) projektowana jest w ten sposób na teren, niepostrzeżenie go zastępując w wypadku, gdy odbierana jest jako wierne odzwierciedlenie (odbicie) terenu. Pierre Bourdieu mówi w tym kontekście również o niebezpieczeństwie „reififikowania abstrakcji” (Bourdieu 2008: 50), o niebezpieczeństwie utożsamienia reprezentującego modelu (pomocniczego uogólnienia) z reprezentowanym zjawiskiem, w którego ujmowaniu ów model powinien tylko pomagać i nic więcej.

Kwestia, jak odnosi się przywoływana wyżej metafora do teorii pamięci, wiąże się z pytaniem, w jakiej sytuacji szczególnie narażamy się na utożsamianie *mapy i terenu*, na utożsamianie uogólnionego obrazu zdarzenia z samym doświadczanym zdarzeniem? – Podobne zagrożenie pojawia się zwłaszcza podczas nieobecności *terenu* w aktualnym doświadczeniu. Mówiąc inaczej: wyidealizowany obraz związany ze słowem bądź tekstem może całkowicie zawładnąć rzeczą wtedy, gdy jej nie ma, jako że rzecz stawia – powtarzając za U. Eco – owemu wyidealizowanemu obrazowi **opór** (Eco 2000: 50–52). *Mapę* łatwo zatem pomylić z *terenem* wówczas, gdy nie mamy do terenu bezpośredniego dostępu, gdy nie ma sposobności na porównanie jednego z drugim i na zauważenie ewentualnych różnic.

Najbardziej narażone na pochłonięcie przez obowiązujące systemy symboliczne są zatem zjawiska, których nie da się porównać z ich reprezentacjami z tego względu, że owych zjawisk już nie ma, a jedyną rzeczą, która na nie wskazuje, są same owe reprezentacje w postaci własnych wspomnień czy też zapośredniczonych odniesień do przeszłości. Wspominającemu człowiekowi pozostaje w tej sytuacji porównywanie jednych *map* z innymi (a więc jednych pamięciowych reprezentacji z innymi), przy czym nawet tutaj łatwo może dochodzić do wzajemnego utożsamiania niewspółmiernych obrazów przeszłości, do ich ujednolicania. Może tu dochodzić do projekcji polegającej na pochłanianiu jednych *map* przez inne, przy czym podobny proces nie jest wolny od wpływu relatywnie zmiennych motywacji i różnego rodzaju społecznych potrzeb, zachęt i przymusów (por. Kajfosz 2011: 47–61).

Często wielość podobnych *map* sprowadzana jest do jednej, która może spełniać swe społeczne cele o tyle, o ile jest powszechnie czytelna. Podobne upraszczające i utrwalające zabiegi na reprezentacjach przeszłości sprowadzają się w pamięci społecznej do tego, że „postacie i wydarzenia historyczne zostają pozbawione wieloznaczności i przemienione w jednowymiarowe symbole wartości ważnych w życiu grupy, a chłodną relację o nich zastępuje nasycona emocjami opowieść” (Szacka 2006: 24).

Jednym ze sposobów na ujęcie podobnego sprowadzania wielości do jedności, jak również zmienności (czasowej dyskontynuacji) do bezczasowości potocznego *kiedyś* (czy *dawniej*), może być teoria magii – zwłaszcza w ujęciu B. Malinowskiego – traktująca o problemie utożsamiania słowa (czy znaku jako takiego), i związanego z nim obrazu, z rzeczą. Nie chodzi mi jednak o taką postać magii, gdzie padające słowo – nieodróżnione od swego przedmiotu – tworzyłoby rzeczywistość w myśl przysłowia „nie wywołuj wilka z lasu” czy w myśl urzeczywistniającej się klątwy. Nie chodzi mi o *magię w mocnym sensie*, gdzie słowo albo wypowiedź (czy też niejęzykowy znak albo tekst) miałyby bezpośredni perlokucyjny (sprawczy) charakter w tym znaczeniu, że bezpośrednio kreowałyby świat, bezpośrednio materializowałyby swoje znaczenia. W kontekście zagadnienia pamięci społecznej na uwagę zasługuje raczej *magia w słabym sensie*, gdzie znak i tekst oddziałują na świadomość i na jej rzeczywistość intencjonalną, a dopiero na tej podstawie mogą ewentualnie wywołać wymierne efekty w świecie. Dany rodzaj magii można dostrzec w kognitywnym mechanizmie polegającym na nieświadomym projekowaniu na obecną rzeczywistość – a w szczególności na przeszłość – struktur znaczeniowych naszego (współczesnego) języka¹, jak również znaczeń związanych z innymi funkcjonującymi systemami symbolicznymi. Podobnej projekcji nigdy nie da się bez reszty uniknąć, jeśli powtórzyć za Leo Weisgerberem, że „[...] zachowanie człowieka władającego językiem i sposób, w jaki go używa, nazywając, polega na tym, że nie widzi on zjawisk pojedynczo-konkretnie, lecz pojmuje je kategorialnie, jako zjawiska poddane pojęciowej obróbce” (Weisgerber 1929: 18).

Jeśli nasz język naturalny – razem z innymi skonwencjonalizowanymi systemami symbolicznymi – ma udział w naszym bezpośrednim doświadczeniu w tym rozumieniu, że owo doświadczenie **współtworzy**, to udział obecnie obowiązujących znaków i związanych z nimi konwencjonalnych obrazów w pamięciowym odtwarzaniu przeszłości musi **mieć o wiele bardziej znaczący charakter**. W sytuacji bezpośredniego doświadczenia, gdy *mapa* pośredniczy w postrzeganiu *terenu* (a więc gdy słowa i teksty pośredniczą w bezpośrednim zmysłowym doświadczeniu świata), zauważenie rozbieżności między doświadczanym zjawiskiem a jego uproszczonym

¹ Moreover, every language having a structure, by the very nature of language, reflects in its own structure that of the world as assumed by those who evolved the language. In other words, we read unconsciously into the world the structure of the language we use (Korzybski 1994: 59–60).

pamięciowym obrazem jest łatwiejsze niż wtedy, gdy przypominamy sobie *teren* zmysłowo już niedostępny, gdy przypominamy sobie doświadczenia, których nie sposób powtórzyć i jakkolwiek zweryfikować. Wówczas kolektywnie legitymizowane pojęcia (i wszelkie inne znaki) oraz narracje – rozumiane jako *mapy* kształtujące się w komunikacyjnej społecznej interakcji – całkowicie mogą zastąpić wszelkie osobiste reprezentacje przeszłości rozumiane jako *indywidualne mapy przeszłości* w tym rozumieniu, że „wielogłosowe”, pełne sprzeczności obrazy ubiegłych zdarzeń zaczną nabierać harmonijnej spójności (por. Lotman 1994: 19–30, Uspenskij 1998: 27, Halbwachs 1969: 156, Ricoeur 2006: 216, Assmann 2001: 81, Le Goff 2007: 9, 18), a owe spójne obrazy przeszłości zostaną z samą niedostępną już doświadczeniu przeszłością utożsamione. Narracje wspomnieniowe bądź też ich „prefabrykaty” w postaci obrazów wyłaniających się z pamięci, które metonimicznie związane są z obecnie dostępnymi znakami przeszłości (z przedmiotami pamiątkowymi, fotografiami, nagrobkami, pomnikami itp.) jako ich znaczenia towarzyszące, mogą zastąpić w ten sposób samą przeszłość – mogą zostać nią samą lub przynajmniej zostać jej bezpośrednim, prawdziwym (niezdeformowanym) odbiciem. W ten sposób można tłumaczyć fenomen surogatów czy implantów pamięci (Golka 2010: 68), których funkcjonowanie opiera się na wzajemnym utożsamieniu reprezentacji różnego rzędu, które zastępują przeszłość, i na narracyjnym układaniu ich w zharmonizowane całości. Łagodzenie, czy wręcz znoszenie sprzeczności między reprezentacjami ubiegłych zdarzeń, sprowadzające się do ich świadomej bądź nieświadomianej retrospekcyjnej pojęciowej „obróbki”, która pozwala na układanie owych reprezentacji w relatywnie spójne ciągi narracyjne, traktować można jako swoistą formę kategoryzacji polegającej na upraszczaniu i utrwalaniu (por. Kajfosz 2009: 135–154).

Jeśli odwołać się do terminologii Marka Turnera i Gillesa Fauconniera można by w tym kontekście w odniesieniu do wspomnienia mówić o **amalgamacie reprezentacji** (Turner, Fauconnier 2002: 37)² różniących się wzajemnie z uwagi na ich pochodzenie, modalność czy też stopień uogólnienia albo w ogóle podobieństwa do byłych czy zapośredniczonych doświadczeń. We wspomnieniu podobne reprezentacje mogą być ze sobą utożsamiane na podstawie ich znaczeniowego podobieństwa, jak również na podstawie ich konwencjonalnej (czy też habitualnej) przyległości w ramach jednej narracji a nawet w ramach jednego słowa czy znaku, jeśli za R. Barthesem stwierdzić, że konotacje (nazywane przez tego autora *mitem*) syntetycznie przenikają się ze znaczeniem denotacyjnym, przez co mogą go pochłaniać: „[...] Wiedza zawarta w pojęciu mitycznym jest wiedzą pomieszaną, ukształtowaną ze swobodnych, nieograniczonych skojarzeń. Trzeba kłaść duży nacisk na ten otwarty charakter pojęcia; nie jest to nigdy jakaś esencja

² www.markturner.org/blending.html (15.09.2011)

abstrakcyjna, oczyszczona; jest to raczej bezkształtne, nietrwałe, mętne zgęszczenie, które swą jedność i spójność czerpie przede wszystkim z pełnionej funkcji” (Barthes 2000: 250). Konotacje jako znaczenia towarzyszące związane ze znakiem (zwłaszcza ze słowem, a nawet z tekstem w funkcji znaku) (Bartmiński 2007: 69) synkretycznie przenikają się z owym znakiem, jak w Barthesowskim przykładzie *bukietu róż*, w którym milcząco obecna jest *namiętność*, i to nie tylko w samym owym przedmiocie, ale też w jego reprezentacjach w postaci obrazków itp. (Barthes 2000: 243). Wartościująca, niezauważalna konotacja potrafi zatem „spłynąć” ze znakiem, któremu towarzyszy, potrafi się z nim połączyć w istnie magiczną jedność, podobnie jak w spontanicznym przeżyciu „zlewa się” desaussure’owski element oznaczający z oznaczanym (*signifiant* z *signifié*) czy słowo z przedmiotem, dopóki człowiek abstrahujący od swych doznań nie odróżni jedno od drugiego i nie zauważy, że słowo (znak) może swój przedmiot współkształtować albo nawet tworzyć (Malinowski 1987: 37, 102, 373). Barthes uważa niewidoczną konotację za postać mitu z uwagi na jej zdolność tworzenia przejrzystego, łatwo czytelnego, oczywistego świata (Barthes 2000: 252–264).

W odniesieniu do sytuacji, gdy różnorodne reprezentacje „zlewają się razem” albo też „spływają” czy rozmywają się w jednym znaku, można mówić o słabej formie magicznego myślenia, jako że podobny znak – jako wynik amalgamacji podobnych i przylegających do siebie reprezentacji – tworzy nasz obraz przeszłości przynajmniej dopóty, dopóki w ramach refleksji inne doświadczenia nie doprowadzą do jego swoistego „rozbitcia” czy „zdekonstruowania”. To dzięki owej słabej postaci magii stałe formy mogą maskować zmiennne znaczenia, m.in. stałe formy używanych przez nas pojęć mogą maskować historyczną, dyskursywnie uwarunkowaną zmienność ich treści (Grygar 2008: 73–75). Dzięki podobnemu mechanizmowi możliwa staje się projekcja skonwencjonalizowanych struktur znaczeniowych na zróżnicowane, wielowymiarowe i zmienne obrazy przeszłych zjawisk, w wyniku czego przeszłość może osiągać postać *continuum* czy też postać uporządkowanego *kosmosu*.

W tej perspektywie hermeneutyczny projekt H.G. Gadamera czy też projekt archeologii wiedzy M. Foucault można ujmować jako sposób odnoszenia się do przeszłości, polegający na „rozbijaniu” amalgamatów, które można uważać za podstawę projektowania teraźniejszych kategorii myślenia na przeszłość. Jak mówi sam Gadamer: Mieć poczucie historii oznacza konsekwentnie pokonywać ową naturalną naiwność, która prowadziłaby nas do osądzania tego, co przeszłe, według tak zwanych oczywistych kryteriów naszego współczesnego życia, w perspektywie naszych intuicji, naszych wartości i nabytych prawd (Gadamer 1994: 8).

Mechanizm amalgamacji, stojący zwłaszcza u podstaw spontanicznego czy potocznego konceptualizowania przeszłości, jest swoistą formą zapominania, sprowadzającą się do selekcjonowania często niewspółmiernych reprezentacji przeszłych

doświadczeń oraz do zastępowania jednych reprezentacji innymi. Gdyby w tym kontekście zapytać, do czego sprowadza się w podobnym procesie rola czynnika społecznego, można by stwierdzić, że sprowadza się ona do **nadawania zapominaniu odpowiednich kierunków**. Społeczny charakter ma tu przede wszystkim konwencjonalny język i wszelkie inne systemy symboliczne. Społeczny – a po części też instytucjonalny – charakter mają tutaj wszelkie rytuały komunikacyjne wpisane w rytuały życia codziennego i świątecznego. Stąd uwarunkowania życia społecznego mają swój udział w amalgamacyjnym odtwarzaniu i tworzeniu reprezentacji przeszłości utożsamianych zwykle z przeszłością jako taką. Społeczny wymiar pamięci może się też oczywiście sprowadzać do potrzeby legitymizowania obecnych instytucji społecznych za pośrednictwem konstruowanych w ten sposób obrazów przeszłości.

Gdyby sięgnąć do wzmiankowanego już Malinowskiego i poszukać stosownego przykładu, mogłaby nim być ajtiologiczna narracja odtwarzana przy różnych okazjach w jednej z trobriandzkich wiossek, ciesząca się wśród jej mieszkańców statusem memoratu. Opowiadała ona o zdarzeniu, które miało miejsce „dawno temu”. Pies i prosię napotkały wówczas na drodze nieczystą roślinę. Mądrzejsze prosię ją zostawiło, podczas gdy mniej rozsądny pies ją pożarł i – jak można się domyślić – sam stał się nieczysty. W społeczności, w której funkcjonował ów memorat, jednocześnie istniał totem psa i totem prosięcia, przy czym w hierarchii społecznej totemowi prosięcia przysługiwała wyższa pozycja niż totemowi psa. Dzięki owej cyklicznie odtwarzanej narracji – narracji wpisanej w życie obrzędowe – panująca hierarchia społeczna mogła nabierać statusu niezmienniej oczywistości istniejącej od *początku* (Malinowski 2004: 234–237). Na zasadzie magicznego (albo też amalgamacyjnego) utożsamienia członków totemu psa z owym początkowym psem a członków totemu prosięcia z owym początkowym prosięciem – i w ogóle na zasadzie utożsamienia teraźniejszości z daną reprezentacją przeszłości, a za jej pośrednictwem z przeszłością jako taką – podobne powtarzalne opowiadanie o tym, co wydarzyło się na początku, potrafiło zmienić współcześnie obowiązującą instytucję społeczną w odwiecznie obowiązujący element *kosmosu*. Prawomocność obowiązującego porządku społecznego została w tym sensie zapewniona przez komunikacyjne „przeniesienie go na początek” (por. Eliade 1998: 43, Gurevič 1978: 122–142).

Pojęcia i teksty języka mogą być zatem narzędziami indywidualnego wspomnienia, a jednocześnie wspólnotowymi instrumentami uprawomocniania obecnie panującego *kosmosu*. W tym ujęciu fakt przekształcania zmiennej i zróżnicowanej przeszłości w *obrazy-mapy* stanowi zarówno kognitywną konieczność, jak i narzędzie legitymizacji i konsolidacji współczesnych instytucji społecznych, zapewniając im hegemonię, którą można rozumieć jako nieodczuwalną (apercepcyjną czy też

niewidoczną) przemoc opierającą się na powtarzalności (habitualności) powszechnie odtwarzanych struktur znaczeniowych (Derive 2004: 257-265).

A. Gramsci za narzędzie rozumianej w ten sposób hegemonii uważa między innymi folklor, ujmując go jako skonwencjonalizowany tekst. W ujęciu tego autora słowna (a jednocześnie symboliczna, interpretacyjna i działaniowa) konwencja wyrasta ze „spontanicznej filozofii”, która uchodzi za sferę konieczności. Przyjmuje ona postać tekstowych i pojęciowych (czy w ogóle znakowych) reprezentacji świata, odtwarzanych w ramach różnych praktyk społecznych, reprezentacji, które cieszą się statusem oczywistości w tym znaczeniu, że nie wywołują potrzeby weryfikacji z uwagi na swój habitualny wymiar (Gramsci 1994: 1375). Autor zwraca uwagę na światotwórczą moc skonwencjonalizowanego tekstu, widząc w nim podstawę czegoś, co z dzisiejszego punktu widzenia można by nazwać „dyskursywnym obrazem świata” (Czachur 2011: 79-97).

Teksty pamięciowe uprawomocniane są właśnie w drodze amalgamacji, w drodze swoiście magicznego „spływania” ich treści ze znaczeniami towarzyszącymi owym tekstom. Tekst może być w ten sposób legitymizowany np. przez swój metonimiczny (skojarzeniowy) związek z obecnie funkcjonującymi symbolami i rytuałami (por. Bourdieu 2008: 72-86) albo też ze „strażnikami pamięci”, których autorytet wynika często z przekonania, że swą wiedzę przekazali im dawniej nieżyjący już dziś przodkowie (Lyotard 1997: 72-73). Funkcję „strażników pamięci” mogą w tym rozumieniu pełnić np. najstarsze osoby w rodzinie, w innych kontekstach mogą ją znowu pełnić eksperci zajmujący się przeszłością (historycy, nadawcy programów publicystycznych poświęconych przeszłości, autorzy artykułów prasowych, wydawcy itp.) W każdym razie tym, co uprawomocnia obraz przeszłości, może być istniejące magiczne utożsamienie owego obrazu z jego nadawcą, nadawcy z reprezentowaną przezeń instytucją itp. W ten sposób uprawomocniająca treść aksjologiczna łatwo przenosi się z jednego członu „łańcucha” skojarzeniowego na inny.

Kognitywno-światotwórczym fenomenem amalgamacji można w każdym razie tłumaczyć fakt mimowolnego „dostosowywania” obrazów pamięci do obecnie panującego społecznego zapotrzebowania, fakt niezauważanego najczęściej „szycia” owych obrazów „na miarę” owego zapotrzebowania. Niewygodne fragmenty przeszłości mogą być w ten sposób łatwo usuwane – i to często niepostrzeżenie, w trybie niejako podprogowym – a jednocześnie zastępowane innymi wynajdywanymi znaczeniami, które bardziej odpowiadają współczesnym potrzebom.

Chodziło mi o uchwycenie relacji między czynnikiem kognitywnym i społecznym w zapominaniu, które – w świetle kognitywnej teorii języka i nie tylko – stanowi warunek wszelkiego pamiętania (Ricoeur 2006: 113-114) z uwagi na to, że pamięciowy obraz zawsze stanowi mniejsze lub większe uogólnienie (czyli uproszczenie i unieruchomienie) zwykle niewspółmiernych i zmiennych doświadczeń, zmieniając nierzadko przypadki w konieczność (Łotman 1997:

32–35). Społeczny czynnik w podobnym procesie sprowadza się do nadawania zapomniani odpowiednich kierunków w zależności od bieżących potrzeb. Istotę projekcji współczesnych kategorii na przeszłość tłumaczy teoria słowa magicznego, a w szczególności teoria konceptualnego amalgamatu, która pozwala wyjaśniać fenomen spontanicznego *utożsamiania mapy z terenem*. Przypadkiem takiego utożsamiania może być, jak stwierdzono, zjawisko maskowania zmienności znaczeń przez stałe formy, a więc przekładania się formalnej trwałości pojęć na przekonanie o ich jednoczesnej trwałości znaczeniowej, jak również przekonanie o niezmienności pamiętanych obrazów zjawisk i zdarzeń. Innym jeszcze przypadkiem może być utożsamianie pamięciowego obrazu przeszłości z przeszłością jako taką. Społeczność, dzięki której jednostka posiada zdolność mówienia, ma udział nie tylko w doświadczeniu owej jednostki, ale również w tworzeniu pamięciowych reprezentacji owego doświadczenia. Jeśli bowiem nie ma wypowiedzi (*parole*), która nie byłaby realizacją wspólnotowego systemu językowego (*langue*) – włącznie ze strategiami mówienia zhabitualizowanymi w społecznej interakcji – musi to dotyczyć również wspomnień, które są nie tylko naszą indywidualną własnością.

Bibliografia

- ASSMANN JAN, 2001, *Kultura a paměť*, Praha.
- BARTHES ROLAND, 2000, *Mitologie*, Warszawa.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2007, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin.
- BORGES JORGE L., 1999, *Nesmrtelnost*, Praha. (Wydanie w języku polskim: Borges Jorge L., 2003, *Fikcje*, Warszawa.)
- BOURDIEU PIERRE, 2008, *Zmysł praktyczny*, Kraków.
- CZACHUR WALDEMAR, 2011, *Dyskursywny obraz świata. Kilka refleksji*, „Tekst i dyskurs – Text und Diskurs”, nr 4, Warszawa, s. 79–97.
- DERIVE JEAN, 2004, *Słowo i władza w kulturze oralnej*, [w:] Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa, s. 257–265.
- ECO UMBERTO, 2000, *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*, London.
- ELIADE MIRCEA, 1998, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa.
- GADAMER HANS-GEORG, 1994, *Problém dějinného vědomí*, Praha.
- GOLKA MARIAN, 2010, *Społeczna niepamięć: pomiędzy zapomnianiem a zamazywaniem*, [w:] Sławomir Kapralski (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa, s. 49–71.
- GRAMSCI ANTONIO, 1994, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe.*, Bd 6., Philosophie der Praxis, Hefte 10 und 11., Hamburg.
- GRYGAR JAKUB, 2008, *Wymiary pamięci i tożsamości mieszkańców czeskiego Śląska Cieszyńskiego*, [w:] Janusz Spyra (red.), *Śląsk Cieszyński. Granice – przynależność – tożsamość*, Cieszyn, s. 73–83.
- GUREVIČ ARON JAKOVLEVIČ, 1978, *Kategorie středověké kultury*, Praha.
- HALBWACHS MAURICE, 1969, *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa.

- KAJFOSZ JAN, 2009, *Magia w potocznej narracji*, Katowice.
- KAJFOSZ JAN, 2011, *Tradycja jako przedmiot rywalizacji, negocjacji i władzy*, [w:] „Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana”, t. 3: Józef Styk, Małgorzata Dziekanowska (red.), *Tradycja w kontekstach społecznych*, Lublin, s. 47–61.
- KORZYBSKI ALFRED, 1994, *Science and Sanity. An Introduction to the non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York.
- KRAPIEC MIECZYSLAW A., 1985, *Język i świat realny*, Lublin.
- LE GOFF JACQUES, 2007, *Paměť a dějiny*, Praha.
- LAKOFF GEORGE, JOHNSON MARK, 1988, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- LUBAŚ MARCIN, 2003, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków.
- LYOTARD JEAN F., 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa.
- ŁOTMAN JURIJ MICHAJŁOWIČ, 1994, *Text a kultúra*, Bratislava.
- ŁOTMAN JURIJ MICHAJŁOWIČ, 1997, *Wola boska czy gra hazardowa (prawidłowość i przypadek w procesie historycznym)*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1–2, s. 32–35.
- MAĆKIEWICZ JOLANTA, 1999, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 47–55.
- MALINOWSKI BRONISŁAW, 2004, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, [w:] Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa, s. 229–239.
- MALINOWSKI BRONISŁAW, 1987, *Dzieta*, t. 5, *Ogrody koralowe i ich magia, Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda, Język magii i ogrodnictwa*, Warszawa.
- RICOEUR PAUL, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków.
- SZACKA BARBARA, 2006, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa.
- SCHWARZ MONIKA, 1992, *Einführung in die Kognitive Linguistik*, Tübingen.
- TURNER MARK, FAUCONNIER GILLES, 2002, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York.
- USPENSKIJ BORYS ANDREJEWICZ, 1998, *Historia i semiotyka*, Gdańsk.
- WEISGERBER LEO, 1971, *Die geistige Seitde der Sprache und ihre Erforschung*, Düsseldorf.
- WEISGERBER LEO, 1964, *Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln*, [w:] Hans Gipper (red.), *Zur Grundlegung der ganzheitlichen Sprachauffassung*, Düsseldorf, s. 175–209.
- WEISGERBER LEO, 1929, *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen.

Towards cognitive and social conditions of memory

Summary

The aim of the paper is to consider the co-influence of cognitive and social conditions on the construction of the past within individual memories. The point of the departure

is the assertion, that memory which would flawlessly represent the past is not possible (G. Borges). The issue is to examine the forgetting of the difference between immediate experience and its further representations occurring under new conditions. By means of general semantics, the theory of magic (B. Malinowski) as well as the theory of cognitive blending (M. Turner, G. Fauconnier) the author tries to answer the question, how diverse representations of the past can merge in one social memory. First, he points at the necessity to distinguish the memory as a code (*langue*) and memory as a text (*parole*) even if one of such memory layers mutually determines the other one. Second, he considers the problem of identification of *map* with *territory* (A. Korzybski) crucial for understanding of confusions between past experiences and their representations in memories. If the language is a social and political construct, then only because of the fact, that language is a necessary medium of every individual remembering, every society participates more or less in reconstruction of past experiences by its members.